Traducción de
MÓNICA UTRILLA DE NEIRA

EL MULTICULTURALISMO Y "LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO"

Ensayo de
CHARLES TAYLOR

Comentarios de
AMY GUTMANN
STEVEN C. ROCKEFELLER
MICHAEL WALZER
SUSAN WOLF



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO

CHARLES TAYLOR

I

CIERTO número de corrientes de la política contemporánea gira sobre la necesidad, y a veces la exigencia, de *reconocimiento*. Puede argüirse que dicha necesidad es una de las fuerzas que impelen a los movimientos nacionalistas en política. Y la exigencia aparece en primer plano, de muchas maneras, en la política actual, formulada en nombre de los grupos minoritarios o "subalternos", en algunas formas de feminismo y en lo que hoy se denomina la política del "multiculturalismo".

En estos últimos casos, la exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí

mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.

Por ello, algunas feministas han sostenido que las mujeres en las sociedades patriarcales fueron inducidas a adoptar una imagen despectiva de sí mismas. Internalizaron una imagen de su propia inferioridad, de modo que aun cuando se supriman los obstáculos objetivos a su avance, pueden ser incapaces de aprovechar las nuevas oportunidades. Y, por si fuera poco, ellas están condenadas a sufrir el dolor de una pobre autoestima. Se estableció ya un punto análogo en relación con los negros: que la sociedad blanca les proyectó durante generaciones una imagen deprimente de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de adoptar. Según esta idea, su propia autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva. Hace poco tiempo se elaboró un argumento similar en relación con los indios y con los pueblos colonizados en general. Se sostiene que a partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de tales pueblos como inferiores, "incivilizados" y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados. La figura de Calibán fue evocada para ejemplificar este aplastante retrato del desprecio a los aborígenes del Nuevo Mundo.

Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas

un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital.

Para el examen de algunas de las cuestiones que aquí han surgido me gustaría retroceder un poco, tomar cierta perspectiva y empezar por ver cómo este discurso del reconocimiento y de la identidad llegó a parecernos familiar o por lo menos fácil de comprender. Pues no siempre fue así, y nuestros antepasados de hace más de dos siglos nos habrían mirado sin comprender si hubiésemos empleado estos términos en su sentido actual. ¿Cómo empezamos con todo esto?

A la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo. Ésta es una etapa importante, pero tendremos que remontarnos un poco más allá para ver cómo este pasaje llegó a adquirir su sentido actual. ¿Qué fue lo que cambió para que este modo de hablar tenga sentido para nosotros?

Podemos distinguir dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del honor. Empleo el término *honor* en el sentido del antiguo régimen, en que estaba intrínsecamente relacionado con la desigualdad. Para que algunos tuvieran honor en este sentido, era esencial que no todos lo tuvieran. Éste es el sentido en que Montesquieu lo utiliza en su descripción de la monarquía. El honor es, intrínsecamente, cuestión de *préférences*.[1] También es ése el sentido en que empleamos el término cuando habla-

[1] "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions...", Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro III, cap. 7.

mos de honrar a alguien otorgándole algún reconocimiento público, por ejemplo, la Orden de Canadá. Sin duda, este premio no valdría nada si mañana decidiéramos dárselo a todo canadiense adulto.

Contra este concepto del honor tenemos el moderno concepto de dignidad, que hoy se emplea en un sentido universalista e igualitario cuando hablamos de la inherente "dignidad de los seres humanos" o de la dignidad del ciudadano. La premisa subyacente es que todos la comparten.[2]

Es obvio que este concepto de la dignidad es el único compatible con una sociedad democrática, y que era inevitable que el antiguo concepto del honor cayera en desuso. Pero esto también significa que las formas del reconocimiento igualitario han sido esenciales para la cultura democrática. Por ejemplo, que a todos se les llame "señor", "señora" o "señorita" y no que a algunas personas se les llame *Lord* o *Lady* y a los demás simplemente por sus apellidos —o, lo que aún es más humillante, por sus nombres de pila— se ha considerado como algo esencial en algunas sociedades democráticas, como Estados Unidos. Más recientemente y por razones similares, *Mrs.* y *Miss* se han reducido a *Ms.* La democracia desembocó en una política de reconocimiento igualitario, que adoptó varias formas con el paso de los años, y que ahora retorna en la forma de exigencia de igualdad de *status* para las culturas y para los sexos.

[2] Peter Berger analiza en forma interesante la significación del paso del "honor" a la "dignidad" en su "On the Obsolescence of the Concept of Honour", en *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre, eds. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 172-181.

Pero la importancia del reconocimiento se modificó e intensificó a partir de la nueva interpretación de la identidad individual que surgió a finales del siglo XVIII. Podemos hablar de una identidad *individualizada*, que es particularmente mía, y que yo descubro en mí mismo. Este concepto surge junto con el ideal de ser fiel a mí mismo y a mi particular modo de ser. Dado que sigo a Lionel Trilling en el empleo que hace de este concepto en su brillante estudio, hablaré de la identidad como el ideal de la "autenticidad".[3] Ello ayudará a describir en qué consiste y cómo surgió.

Una manera de caracterizar su desarrollo consiste en localizar su punto de partida en el concepto —del siglo XVIII— de que los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, un sentido intuitivo de lo que es bueno y lo que es malo. El punto original de esta doctrina era combatir una opinión rival, a saber: que el conocimiento del bien y del mal era cuestión de calcular las consecuencias, en particular las tocantes al castigo y la recompensa divinos. La idea era que interpretar el bien y el mal no era cuestión de frío cálculo sino que estaba arraigado en nuestro sentimiento.[4] En cierto modo, la moral tiene una voz interior.

El concepto de autenticidad se desarrolla a partir de un desplazamiento del acento moral según esta idea. En la opinión original, la voz interior era importante porque nos decía qué era lo correcto que debíamos ha-

[3] Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Nueva York: Norton, 1969).

[4] He analizado más extensamente el desarrollo de esta doctrina, primero en la obra de Francis Hutcheson, basándome en los escritos del conde de Shaftesbury, y su relación opuesta a la teoría de Locke en *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), cap. 5.

cer. Estar en contacto, aquí, con nuestros sentimientos morales importa como medio para alcanzar el fin de actuar con rectitud. Lo que he llamado el desplazamiento del acento moral surge cuando estar en contacto con nuestros sentimientos adopta una significación moral independiente y decisiva. Llega a ser algo que tenemos que alcanzar si queremos ser fiel y plenamente seres humanos.

Para ver lo que hay de nuevo en esto, tenemos que establecer la analogía con las anteriores opiniones morales, para las que estar en contacto con alguna fuente —por ejemplo, Dios o la Idea de Dios— era considerado esencial para ser con plenitud. Pero ahora la fuente con la que debemos entrar en contacto se encuentra en lo más profundo de nosotros. Este hecho forma parte del enorme giro subjetivo característico de la cultura moderna, es una nueva forma de interioridad en que llegamos a pensar en nosotros como seres con profundidad interna. Por principio, esta idea de que la fuente es interna no excluye nuestra relación con Dios o con las Ideas; puede inclusive considerarse como nuestra propia manera de relacionarnos con ellos. En cierto sentido, puede considerarse como una continuación e intensificación del desarrollo que inició san Agustín, para quien el camino hacia Dios pasaba por nuestra autoconciencia. Las primeras variantes de esta nueva idea fueron teístas, o al menos panteístas.

El escritor de ideas filosóficas más importante que ayudó a producir este cambio fue Jean-Jacques Rousseau. Creo que Rousseau es importante no porque iniciara el cambio; antes bien, yo diría que su gran popularidad se debe en parte a que articuló algo que en

cierto sentido ya estaba ocurriendo en la cultura. Rousseau presenta, frecuentemente, la cuestión de la moral como la atención que le prestamos a una voz de la naturaleza que hay dentro de nosotros. A menudo, esta voz es ahogada por las pasiones que induce nuestra dependencia de los demás, siendo la principal el *amour propre* u orgullo.

Nuestra salvación moral dependerá de la recuperación de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. Rousseau hasta llega a dar un nombre a este contacto íntimo consigo mismo, más fundamental que ninguna opinión moral, y que es fuente de tanta alegría y contento: *le sentiment de l'existence*.[5]

El ideal de autenticidad adquiere una importancia crucial debido a un avance que tuvo lugar después de Rousseau, y que yo relaciono con el nombre de Herder: una vez más, se trata de su principal articulador, y no de su autor original. Herder planteó la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano: cada persona tiene su propia "medida".[6] Esta

[5] "Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant gouté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, "Cinquième Promenade", en *Oeuvres complêtes* (París: Gallimard, 1959), 1:1047.

[6] "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander." Johann Gottlob Herder, *Ideen*, cap. 7, sec. 1 en *Herders Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín: Weidmann, 1877-1913), 13:291.

idea penetró muy profundamente en la conciencia moderna. Es una idea nueva. Antes de finales del siglo XVIII, nadie pensaba que las diferencias entre los seres humanos tuviesen este tipo de significación moral. Hay cierto modo de ser humano que es *mi* modo. He sido llamado a vivir mi vida de esta manera, y no para imitar la vida de ningún otro. Pero esta idea atribuye una importancia nueva a la fidelidad que me debo a mí mismo. Si no me soy fiel, estoy desviándome de mi vida, estoy perdiendo de vista lo que es para *mí* el ser humano.

Éste es el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros. En él se atribuye importancia moral a un tipo de contacto conmigo mismo, con mi propia naturaleza interna, a la que ve en peligro de perderse debido en parte a las presiones en favor de la conformidad externa, pero también porque al adoptar una actitud instrumental hacia mí mismo es posible que haya perdido la capacidad de escuchar esta voz interna. La importancia de este contacto propio aumenta considerablemente cuando se introduce el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro.[7]

[7] John Stuart Mill sufrió la influencia de esta fuente del pensamiento romántico cuando hizo que algo como el ideal de autenticidad fuera la base de uno de sus más poderosos argumentos en *On Liberty*. Véase especialmente el capítulo 3, donde arguye que necesitamos algo más que una capacidad de "imitación simiesca": "Decimos que tiene carácter una persona cuyos deseos e impulsos son los suyos propios, son la expresión de su propia naturaleza como ha sido desarrollada y modificada por su propia cultura." "Si una persona posee una cantidad tolerable de sentido común y de experiencia, su propio modo de llevar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es el suyo propio." John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.

Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad. Ésta es la interpretación de fondo del moderno ideal de autenticidad, y de los objetivos de autorrealización y autoplenitud en que este ideal suele presentarse. Debo hacer aquí la observación de que Herder aplicó su concepción de la originalidad en dos niveles, no sólo a la persona individual entre otras personas, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura. Los alemanes no deben tratar de ser franceses derivativos e (inevitablemente) de segunda clase, tal como el patrocinio de Federico el Grande parecía alentarlos a ser. Los pueblos eslavos deben encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos, sin obstáculos. Podemos reconocer aquí la idea seminal del nacionalismo moderno, tanto en su forma benigna como en su forma maligna.

Este nuevo ideal de autenticidad, como la idea de dignidad, también era en parte un derivado de la decadencia de la sociedad jerárquica. En aquellas sociedades que nos precedieron, lo que hoy llamamos identidad dependía en gran parte de la propia posición social.

Es decir, el trasfondo que explicaba lo que las personas reconocían como importante para ellas estaba determinado en gran parte por el lugar que ocupaban en la sociedad y por cualesquiera papeles o actividades que fuesen inseparables de esa posición. El nacimiento de una sociedad democrática no anula por sí mismo este fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel social que desempeñan. En cambio, lo que sí socava decisivamente esta identificación derivada de la sociedad es el propio ideal de autenticidad. Al surgir éste, por ejemplo, con Herder, me pide que descubra mi propio y original modo de ser. Por definición, este modo de ser no puede derivarse de la sociedad sino que debe generarse internamente.

Pero, para la naturaleza del caso, no existe nada que pueda llamarse generación interna, interpretada monológicamente. Si queremos comprender la íntima conexión que existe entre la identidad y el reconocimiento tendremos que tomar en cuenta un rasgo decisivo de la condición humana que se ha vuelto casi invisible por la tendencia abrumadoramente monológica de la corriente principal de la filosofía moderna.

Este rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos. Para mis propósitos sobre este punto, deseo valerme del término *lenguaje* en su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los

que se incluyen los "lenguajes" del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los "otros significantes".[8] La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica.

Además, éste no sólo es un hecho acerca de la *génesis* que después podamos olvidar. No aprendemos simplemente los lenguajes en diálogo y luego seguimos usándolos para nuestros propios fines. Desde luego, se espera de nosotros que desarrollemos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud hacia las cosas, en grado considerable, por medio de la reflexión solitaria. Pero no es así como ocurren las cosas en las cuestiones importantes, como es la definición de nuestra identidad. Siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas. Y aún después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros —por ejemplo, nuestros padres— y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos.[9]

[8] George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

[9] Esta dialogicidad interna ha sido explorada por M. M. Bajtin y por quienes se basan en su obra. Véase, de Bajtin, especialmente *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). [Hay traducción al español del FCE: *Los*

De esta manera, la contribución de los otros significantes, aun cuando aparece al principio de nuestras vidas, continúa indefinidamente. Algunas personas aún querrán aferrarse a alguna modalidad del ideal monológico. Es verdad que nunca podemos liberarnos por completo de aquellos cuyo amor y cuidado nos dieron forma al principio de nuestra vida; pero debemos esforzarnos por definirnos a nosotros mismos por nosotros mismos en la mayor medida posible, para llegar a comprender lo mejor que podamos y, así, a dominar la influencia de nuestros padres con objeto de evitar caer en otra de esas relaciones de dependencia. Necesitamos las relaciones para realizarnos, no así para definirnos.

El ideal monológico subestima gravemente el lugar que ocupa lo dialógico en la vida humana. Quiere confinarlo todo lo que sea posible a la génesis. Olvida cómo nuestra concepción de las cosas buenas de la vida puede transformarse por gozarlas en común con las personas que amamos; cómo algunos bienes sólo quedaron a nuestro alcance por medio de ese goce en común. Y por esto, se necesitaría un enorme esfuerzo y probablemente muchas rupturas desgarradoras para *impedir* que nuestra identidad estuviese formada por las personas que amamos. Considérese lo que entendemos por *identidad:* es quiénes somos, "de dónde venimos". Como tal, es el trasfondo contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Si algunas de las cosas que yo aprecio más me son accesibles sólo

problemas de la poética de Dostoievsky.] Véase también Michael Holquist y Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1984); y James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

en relación con la persona que amo, entonces ella se vuelve parte de mi identidad.

A algunos esto puede parecerles una limitación de la que debemos tratar de liberarnos. Éste es un modo de interpretar el impulso que hay en la vida del ermitaño o, para tomar un caso más familiar de nuestra propia cultura, el del artista solitario. Pero desde otra perspectiva, también podemos considerar que estas vidas aspiran a un cierto tipo de dialogicidad. En el caso del ermitaño, su interlocutor es Dios. En el caso del artista solitario, su obra misma está dirigida a un público futuro, que quizá todavía esté por ser creado por la obra. La forma misma de una obra de arte muestra su carácter de algo *dirigido.*[10] Pero, sintamos lo que sintamos al respecto, la hechura y el sustento de nuestra identidad, a falta de un esfuerzo heroico para romper con la existencia ordinaria, siguen siendo dialógicos a lo largo de nuestra vida.

De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.

[10] Véase Bajtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences", en *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126, para este concepto de un "superdestinatario" más allá de nuestros interlocutores existentes.

Desde luego, la idea no es que esta dependencia de los demás surgiera a la par con la época de la autenticidad. Siempre existió alguna forma de dependencia. La identidad socialmente derivada dependía, por su naturaleza misma, de la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca representó un problema, dado que el reconocimiento general estaba integrado en la identidad socialmente derivada, por virtud del hecho mismo de que se basaba en unas categorías sociales que todos daban por sentadas. Pero la identidad original, personal, e internamente derivada no goza de este reconocimiento *a priori*. Deberá ganarse por medio de un intercambio, y el intento puede fracasar. Lo que surgió con la época moderna no es la necesidad de reconocimiento sino la ponderación de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar.

Por ello, hoy se admite por primera vez esa necesidad. En los tiempos premodernos la gente no hablaba de "identidad" y de "reconocimiento": no porque las personas carecieran de identidad (lo que así llamamos), o porque ésta no dependiera del reconocimiento, sino porque estas nociones, entonces, eran demasiado fáciles de comprender para explayarse sobre ellas temáticamente.

No es de sorprender que podamos encontrar algunas de las ideas seminales acerca de la dignidad del ciudadano y del reconocimiento universal, si bien no en estos términos específicos, en Rousseau, al que yo he tratado de identificar como uno de los puntos de origen del moderno discurso sobre la autenticidad. Rousseau critica acremente al honor jerárquico o de

préférences. En un revelador pasaje del *Discurso sobre la desigualdad* determina el momento decisivo cuando la sociedad da un giro hacia la corrupción y la injusticia, cuando la gente empieza a desear una estima preferencial.[11] Por contraste, en la sociedad republicana, donde todos pueden compartir la igualdad a la luz de la atención pública, ve la fuente de la salud.[12] Pero el tema del reconocimiento es tratado por primera vez por Hegel de una manera que ha ejercido gran influencia.[13]

La importancia del reconocimiento es hoy universalmente reconocida en una u otra forma. En un plano íntimo, todos estamos conscientes de cómo la identidad puede ser bien o mal formada en el curso de nuestras relaciones con los otros significantes. En el plano social, contamos con una política ininterrumpida de

[11] Rousseau describe las primeras asambleas: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps." *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (París: Garnier-Flammarion, 1971), p. 210.

[12] Véase, por ejemplo, el pasaje de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* en que describe el antiguo festival público, en que tomaba parte todo el pueblo, en *Du contrat social* (París: Garnier, 1962) p. 345; y también el pasaje paralelo, en *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, en *Du contrat social*, pp. 224-225. El principio decisivo es que no debiera haber división entre actores y espectadores, pero que todo debía ser visto por todos. "Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis."

[13] Véase Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), cap. 4. [Hay traducción al español del FCE: *Fenomenología del espíritu.*]

reconocimiento igualitario. Ambos planos se formaron a partir del creciente ideal de autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que surgió en torno a este ideal.

En el nivel íntimo, podemos apreciar hasta qué punto una identidad original necesita ser y de hecho es vulnerable al reconocimiento que le otorgan, o no, los otros significantes. No es de sorprender que en la cultura de la autenticidad las relaciones se consideren como los puntos clave del autodescubrimiento y la autoafirmación. Las relaciones amorosas no sólo son importantes debido al acento general que la cultura moderna otorga a la satisfacción de las necesidades ordinarias; también son cruciales porque son los crisoles de una identidad que se genera internamente.

En el plano social, la interpretación de que la identidad *se constituye en el diálogo abierto, no* que se forma por un "guión" social predefinido, ha hecho que la política del reconocimiento igualitario ocupe un lugar más importante y de mayor peso. En realidad, lo que está en juego ha aumentado considerablemente. El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega, según una idea moderna muy difundida, como lo indiqué desde el principio. La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de

opresión. Podemos discutir si este factor ha sido exagerado, pero es claro que la interpretación de la identidad y de la autenticidad introdujo una nueva dimensión en la política del reconocimiento igualitario, que hoy actúa con algo parecido a su propio concepto de autenticidad, al menos en lo tocante a la denuncia de las deformaciones que causan los demás.

II

Es así como el discurso del reconocimiento se ha vuelto familiar para nosotros en dos niveles: primero, en la esfera íntima, donde comprendemos que la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes. Y luego en la esfera pública, donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor. Ciertas teorías feministas han tratado de mostrar los vínculos existentes entre ambas esferas.[14]

Deseo concentrarme aquí en la esfera pública y tratar de ver lo que la política del reconocimiento igualitario ha significado y puede significar.

En realidad ha llegado a significar dos cosas bastante distintas, relacionadas, respectivamente, con los dos cam-

[14] Hay cierto número de corrientes que han relacionado estos dos niveles, pero tal vez en años recientes se haya dado cierta prominencia especial a un feminismo de orientación psicoanalítica, que arraiga las desigualdades sociales en la crianza temprana de hombres y mujeres. Véase, por ejemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989); y Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Nueva York: Pantheon, 1988).

bios principales que he descrito. Con el tránsito del honor a la dignidad sobrevino la política del universalismo que subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos, y el contenido de esta política fue la igualación de los derechos y de los títulos. En ella, lo que hay que evitar a toda costa es la existencia de ciudadanos de "primera clase" y de ciudadanos de "segunda clase". Naturalmente, las medidas efectivas y detalladas que ese principio justifica han variado mucho, y a menudo han resultado discutibles. Según algunos, la igualación sólo afectó los derechos civiles y los derechos al voto; según otros, se extendió a la esfera socioeconómica. Las personas a quienes la pobreza ha impedido sistemáticamente aprovechar de lleno sus derechos de ciudadanía han sido relegadas, según esta opinión, a la categoría de segunda clase, lo que exige un remedio por medio de la igualación. Pero, pasando por todas las diferencias de interpretación, el principio de ciudadanía igualitaria llegó a ser universalmente aceptado. Toda postura, por reaccionaria que sea, se defiende hoy enarbolando la bandera de este principio. Su victoria mayor y más reciente la obtuvo en el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos durante la década de los 60. Vale la pena observar que hasta los adversarios de extender el derecho al voto a los negros en los estados sureños encontraron algún pretexto congruente con el universalismo, como las "pruebas" a las que habría que someter a los potenciales votantes en el momento de registrarse.

Por contraste, el segundo cambio, el desarrollo del concepto moderno de identidad, hizo surgir la política de la diferencia. Desde luego, también ésta tiene una base universalista, que causa un traslape y una confusión entre ambas. *Cada quien* debe ser reconocido por su identidad única. Pero aquí, el reconocimiento también significa otra cosa. Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una "canasta" idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás. La idea es que, precisamente, esta condición de ser distinto es la que se ha pasado por alto, ha sido objeto de glosas y asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad.[15]

Ahora bien, a esta exigencia subyace el principio de igualdad universal. La política de la diferencia está llena de denuncias de discriminación y de rechazos a la ciudadanía de segunda clase, lo que otorga al principio de la igualdad universal un punto de enclave en la política de la dignidad. Pero una vez dentro, por decirlo así, resulta muy difícil incorporar sus demandas a esa política; pues exige que demos reconocimiento y *status* a algo que no es universalmente compartido. O, dicho de otra manera, sólo concedemos el debido reconocimiento a lo que está universalmente presente —cada quien tiene una identidad— mediante el reconocimien-

[15] Un primer ejemplo de esta acusación desde una perspectiva feminista es la crítica de Carol Gilligan a la teoría de Lawrence Kohlberg del desarrollo moral por presentar una visión del desarrollo humano que favorece sólo una faceta del razonamiento moral, precisamente la que tiende a predominar en los niños y no en las niñas. Véase Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). [Hay traducción al español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino,* FCE, 1985.]

to de lo que es peculiar de cada uno. La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal por medio de uno de esos giros con los que desde tiempo atrás estamos familiarizados, y en ellos una nueva interpretación de la condición social humana imprime un significado radicalmente nuevo a un principio viejo. Así como la opinión de que los seres humanos están condicionados por su situación socioeconómica modificó la interpretación de la ciudadanía de segunda clase, de modo que esta categoría llegó a incluir, por ejemplo, a las personas que se encontraban encadenadas al cepo hereditario de la pobreza, así también, aquí, la interpretación de la identidad como algo que se forma en un intercambio (y posiblemente se malforma) introduce una nueva forma de *status* de segunda clase en nuestra esfera. Como en el caso presente, la redefinición socioeconómica justificó unos programas sociales que fueron sumamente controvertidos. A quienes no estaban de acuerdo con esta redefinición del *status* igualitario, los diversos programas redistributivos y las oportunidades especiales que se ofrecieron a ciertas poblaciones les parecieron una forma de favoritismo indebido.

Hoy surgen conflictos similares en torno de la política de la diferencia. Mientras que la política de la dignidad universal luchaba por unas formas de no discriminación que eran enteramente "ciegas" a los modos en que difieren los ciudadanos, en cambio la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial. De este modo los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades de que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborigen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente.

A los partidarios de la política original de la dignidad esto puede parecerles una inversión, una traición, una simple negación de su caro principio. Por tanto, se hacen intentos por mediar, por mostrar cómo algunas de estas medidas que pretendían dar acomodo a las minorías pueden justificarse, después de todo, sobre la base original de la dignidad. Estos argumentos sólo resultan convincentes hasta cierto punto. Por ejemplo, algunas de las desviaciones (al parecer) más flagrantes de la "ceguera a la diferencia" son las medidas de discriminación a la inversa, que permiten a las personas de los grupos antes desfavorecidos obtener una ventaja competitiva por los empleos o lugares en las universidades. Esta práctica se ha justificado aduciendo que la discriminación histórica creó una pauta conforme a la cual los menos favorecidos luchan en posición de desventaja. La discriminación a la inversa es defendida como una medida temporal que gradualmente nivelará el campo de juego y permitirá que las viejas reglas "ciegas" retornen con todo su vigor, en tal forma que no discriminen a nadie. Este argumento parece bastante convincente ahí donde su base fáctica es sólida; sin embargo, no justificará algunas de las medidas que hoy se piden en nombre de la diferencia, y cuyo objetivo no es el de hacernos retroceder, a la larga, a un espacio social "ciego a la diferencia" sino, por el contrario, conservar y aten-

der a las distinciones, no sólo hoy, sino siempre. Al fin y al cabo, si la identidad es lo que nos preocupa, entonces, ¿qué es más legítimo que nuestra aspiración a nunca perderla?[16]

Así, aun cuando una política brota de la otra por obra de uno de esos giros que tienen lugar en la definición de los términos claves, y con los que ya estamos familiarizados, las dos divergen seriamente entre sí. El fundamento de su divergencia se manifiesta aún más claramente cuando vemos más allá de lo que cada una de ellas requiere que reconozcamos —ciertos derechos universales en un caso, la identidad particular, en el otro— y contemplemos las intuiciones de valor subyacentes.

[16] Will Kymlicka, en su muy interesante y bien pensado libro, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), trata de defender cierto tipo de política de la diferencia, especialmente en relación con los derechos de los aborígenes en Canadá, pero desde una base que se encuentra firmemente ubicada dentro de la teoría de la neutralidad liberal. Desea discutir sobre la base de ciertas necesidades culturales: mínimamente, la necesidad de un lenguaje cultural íntegro e ileso con el que podamos definir y proseguir su propia concepción de la vida buena. En ciertas circunstancias, para las poblaciones en desventaja, la integridad de la cultura puede requerir que les asignemos mayores recursos o derechos que a los demás. El argumento es perfectamente paralelo al que se ha establecido en relación con las desigualdades económicas, que antes mencioné.

Pero donde el interesante argumento de Kymlicka no integra las demandas reales hechas por los grupos en cuestión —por ejemplo, bandas de indios de Canadá, o canadienses de habla francesa— es con respecto a su meta de supervivencia. El razonamiento de Kymlicka es válido (tal vez) para personas *existentes* que se encuentran atrapadas en una cultura bajo presión y pueden florecer dentro de ella, o no. Pero no justifica las medidas destinadas a asegurar la supervivencia a través de indefinidas generaciones futuras. En cambio, para las poblaciones en cuestión, esto es lo que está en juego. Sólo tenemos que pensar en la resonancia histórica de *la survivance* entre los francocanadienses.

La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Su fundamento lo constituye la idea de lo que en los seres humanos merece respeto, por mucho que tratemos de apartarnos de este trasfondo "metafísico".

Según Kant, cuyo empleo del término *dignidad* constituyó una de las primeras evocaciones de esta idea que ejerció considerable influencia, lo que inspira respeto en nosotros es nuestra condición de agentes racionales, capaces de dirigir nuestra vida por medio de principios.[17] Algo como esto ha sido desde entonces la base de nuestras intuiciones de la dignidad igualitaria, aun cuando los detalles de su definición se hayan modificado.

Así, lo que aquí se señala como un valor es un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto. En efecto, el sentido que concedemos a la importancia de esta potencialidad llega tan lejos que extendemos esta protección aun a las personas que debido a ciertas circunstancias son incapaces de realizar su potencial en forma normal, como sería el caso de las personas minusválidas o las personas en estado de coma, por ejemplo.

En el caso de la política de la diferencia, también podríamos decir que se fundamenta en un potencial universal, a saber: el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como individuos y como cultura. Esta

[17] Véase Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlín: Gruyter, 1968: reproducido en la edición de la Academia de Berlín), p. 434.

potencialidad debe respetarse en todos por igual. Pero al menos en el contexto intercultural, surgió hace poco una exigencia más poderosa: la de acordar igual respeto a las culturas que de hecho han evolucionado. Las críticas a la dominación europea o de los blancos, en el sentido de que no sólo suprimieron sino que no apreciaron a otras culturas, consideran estos juicios despectivos no sólo como erróneos fácticamente sino, de algún modo, moralmente incorrectos. Cada vez que se cita la célebre frase de Saul Bellow: "Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces los leeremos",[18] esto se considera la declaración quintaesenciada de la arrogancia europea, no sólo porque se dice que Bellow es insensible *de facto* a los valores de la cultura zulú, sino también, a menudo, porque es evidente que con ello refleja el rechazo al principio de la igualdad humana. Desde el principio se excluye la posibilidad de que los zulúes, aunque tienen el mismo potencial para la formación de una cultura que cualesquiera otros, puedan, sin embargo, presentarnos una cultura que es menos valiosa que otras. La sola consideración de esta posibilidad equivale a negar la igualdad humana. Así, el error de Bellow no sería un error particular (posiblemente, de insensibilidad) de evaluación, sino el rechazo de un principio fundamental.

En la medida en que circula este reproche más enérgico, la exigencia de reconocimiento igualitario se extiende más allá del simple reconocimiento del igual valor

[18] No tengo ninguna idea de si esta declaración fue en realidad hecha en esta forma por Saul Bellow o por alguien más. La menciono porque refleja una actitud muy difundida que es, desde luego, por lo que la anécdota resultó verosímil, para empezar.

potencial de todos los seres humanos y llega a incluir el valor igual de lo que en realidad han hecho con ese potencial. Esto, como veremos más adelante, crea un grave problema.

Así, estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular. Pero en general la queja va más allá, pues expone que ese conjunto de principios ciegos a la diferencia —supuestamente neutral— de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a las diferencias no sólo es inhumana (en la medida en que suprime las identidades) sino también, en una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria.[19]

[19] Hoy escuchamos ambos tipos de reproche. En el contexto de algunas modalidades de feminismo y de multiculturalismo, esta afirmación es la más fuerte: que la cultura hegemónica discrimina; sin

Esta última invectiva es la más cruel y perturbadora de todas. El liberalismo de la dignidad igualitaria parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia. Aun cuando acaso no los hayamos definido aún, el proyecto de su definición se mantiene en pie y resulta esencial.

Pueden plantearse y rechazarse diversas teorías —y en nuestra época se han propuesto bastantes—[20] pero la suposición que comparten las distintas teorías es que una de ellas es la correcta.

La acusación que lanzan las formas más radicales de la política de la diferencia es que los propios liberalismos "ciegos" son el reflejo de las culturas particulares. Y lo que preocupa al pensamiento es la posibilidad de que esta tendencia no sea sólo una flaqueza contingente de la que adolecen todas las teorías hasta hoy propuestas, de que la idea misma de semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad.

Ahora intentaré la transición, suave y precavidamente, hacia el núcleo seminal de estas cuestiones; para ello habré de considerar algunas de las etapas más importantes que ha habido en el surgimiento de estos dos tipos de política en las sociedades occidentales. Empezaré, pues, por echar una ojeada a lo que se entiende por política de la dignidad igualitaria.

embargo, en la Unión Soviética, junto con un reproche similar que se lanza contra la gran cultura rusa hegemónica, podemos escuchar también la queja de que el comunismo marxista-leninista fue una imposición ajena sobre todos por igual, aun sobre la propia Rusia. Según esta idea, el molde comunista en realidad no fue de nadie. Solzhenitsyn ha hecho esta afirmación, pero también la repiten hoy los rusos de muy diversas convicciones, y tiene algo que ver con el extraordinario fenómeno de un imperio que se ha desmoronado mediante la casi secesión de su sociedad metropolitana.

[20] Véase John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1977) y *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); y Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort: Suhrkamp, 1981).

III

La política de la dignidad igualitaria surgió en la civilización occidental de dos maneras, que podemos asociar a los nombres de dos portaestandartes, Rousseau y Kant. Esto no significa que todas las instancias de cada una de ellas hayan recibido la influencia de estos maestros (aunque podría decirse eso de la vertiente rousseauniana), sino sólo que Rousseau y Kant se encuentran entre los primeros grandes exponentes de ambos modelos. La consideración de estos últimos nos permitirá ver hasta qué punto son culpables de la acusación de imponer una falsa homogeneidad.

He dicho antes, al concluir la primera sección, que a mi juicio podemos considerar a Rousseau como uno de los iniciadores del discurso del reconocimiento. No digo esto porque él empleara ese término, sino porque fue él quien empezó a estructurar teóricamente la importancia del respeto igualitario y, en realidad, lo consideró indispensable para la libertad. Como es bien sabido, Rousseau tiende a oponer la condición de libertad en la igualdad a otra que se caracteriza por la jerarquía y la dependencia de los otros. En esta situación, alguien depende de los demás no sólo porque ellos ejercen el poder político, o porque los necesita para su supervi-

vencia o el éxito de sus proyectos, sino ante todo porque anhela contar con su estimación. La persona que depende de otros es esclava de la "opinión".

Esta idea es una de las claves de la conexión que Rousseau supone entre la dependencia de los demás y la jerarquía. Lógicamente, estas dos cosas parecerían separables. ¿Por qué habría de ser imposible depender de los otros en condiciones de igualdad? Pero parece que para Rousseau esto no puede ser, dado que asocia la dependencia de los otros con la necesidad de obtener de ellos una buena opinión, la que a su vez se interpreta en el marco del concepto tradicional del honor, es decir, como intrínsecamente vinculada a las *préférences.* La estima que buscamos en estas condiciones es intrínsecamente diferencial: es un bien posicional.

Debido a la posición crucial que el honor ocupa dentro de ella, la depravada condición de la humanidad se caracteriza por una paradójica combinación de propiedades, como por ejemplo, que somos desiguales en poder y sin embargo, *todos* dependemos de los demás: no sólo el esclavo del amo, sino también el amo del esclavo. Con frecuencia se aduce este argumento. La segunda frase de *El contrato social,* que viene a continuación del famoso primer párrafo acerca de que los hombres nacen libres y sin embargo se encuentran encadenados por doquier, dice: "Tel se croît le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux [Así se cree uno el amo de los otros, pero no deja de ser más esclavo que ellos]."[21] Y en el *Emilio,* Rousseau nos dice que

[21] *The Social Contrat and Discourses,* trad. G.D.H. Cole (Nueva York: E.P. Dutton, 1950), pp. 3-4.

en esta condición de dependencia, "maître et esclave se dépravent mutuellement [amo y esclavo se corrompen mutuamente]".[22] Si sólo fuera cuestión de fuerza bruta, podríamos creer que el amo es libre a expensas del esclavo, pero en el sistema del honor jerárquico la deferencia de las órdenes inferiores es esencial.

La voz de Rousseau a menudo tiene resonancias de los estoicos, quienes indudablemente influyeron sobre él. Como ellos, identifica el orgullo *(amour propre)* como una de las grandes fuentes del mal, pero no se detiene donde lo hicieron los estoicos. Rousseau prolonga el discurso sobre el orgullo, tanto estoico como cristiano, para recomendarnos la superación completa de nuestra preocupación por la buena opinión de los demás. Nos pide que abandonemos esta dimensión de la vida humana en que las reputaciones se buscan, se obtienen y se deshacen.

No debe preocuparnos el modo de nuestra aparición en el espacio público. A veces parece que Rousseau estuviese avalando este renglón. En particular, forma parte de su propia autodramatización el que pudiera mantener su integridad ante la hostilidad inmerecida y la calumnia del mundo. Pero cuando analizamos su descripción de la sociedad potencialmente buena, resulta evidente que la estima aún desempeña un papel en ella, que la gente vive en gran medida expuesta a la mirada pública. En una república que funciona, los ciudadanos se preocupan mucho por lo que piensan los demás. En un pasaje de las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia,* Rousseau describe cómo los antiguos

[22] *Emile* (París: Garnier, 1964), Libro II, p. 70.

legisladores tenían el cuidado de ganarse a los ciudadanos para la patria. Uno de los medios empleados para lograr este propósito eran los juegos públicos. Rousseau habla de los premios con que,

> aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent leur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.

> [ante las aclamaciones de toda Grecia, coronaban a los vencedores en sus juegos que, inflamándolos continuamente de emulación y de gloria, llevaron su valor y sus virtudes a un grado de energía del que nada de lo que hoy existe puede darnos una idea, y que ni siquiera podemos creer los hombres modernos.][23]

Ahí, eran muy importantes la gloria y el reconocimiento público. Además, el efecto que tenía esta importancia resultaba sumamente benéfico. ¿Por qué es así, si el honor moderno es una fuerza negativa?

La respuesta parece ser la igualdad o, más exactamente, la equilibrada reciprocidad que constituye su base. Podríamos decir (aun cuando Rousseau no lo diga) que en este contexto republicano ideal cada quien dependía de todos los demás, pero con la misma igualdad. Rousseau afirma que el rasgo clave de estos eventos, juegos, fiestas y recitales, que hizo de ellos las fuentes del

[23] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, trad. Wilmoore Kendall (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 8.

patriotismo y de la virtud, fue la ausencia total de diferenciación o de distinción entre las diversas clases de ciudadanos. Esos eventos se celebraban al aire libre, y en ellos participaban todos. El pueblo constituía, a la vez, los espectadores y el espectáculo. El contraste que Rousseau establece en este pasaje es con los servicios religiosos modernos en iglesias cerradas, y ante todo con el teatro moderno en salas cerradas, para ingresar en las cuales hay que pagar y que se integra por una clase especial de profesionales que se presentan ante los demás.

Este tema ocupa un lugar central en la *Carta a D'Alembert*, en la cual Rousseau contrasta el teatro moderno con los festivales públicos de una república auténtica. Estos últimos se celebran al aire libre, y aquí pone en claro que la identidad del espectador con el actor es la clave de estas virtuosas asambleas.

> Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régne l'affluence, le bien-être y régne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faîtes mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faîtes que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

> [¿Pero cuáles serán los propósitos de esos espectáculos? ¿Qué mostrarán? Nada, si se quiere. Con la libertad, por doquier reina la riqueza, reina también el bienestar. Plantad en medio de una plaza una vara rematada de flores, reunid al pueblo y tendréis una fiesta. Haced algo aún mejor: haced que los espectadores sean el espectáculo, ha-

cedlos actores, haced que cada quien se consagre y se vea en los demás, para que todos estén más unidos.][24]

El argumento subyacente y no establecido por Rousseau parece ser éste: una reciprocidad perfectamente equilibrada libera del veneno a nuestra dependencia de la opinión y la hace compatible con la libertad. La reciprocidad completa, junto con la unidad de propósito que ella posibilita, garantiza que no me despoje de mí mismo al seguir la opinión. Sigo "obedeciéndome a mí mismo" como miembro de este proyecto común o "voluntad general". La preocupación por la estima ajena en este contexto es compatible con la libertad y la unidad social, porque la sociedad es aquello en donde todos los virtuosos serán estimados por igual y por las mismas (correctas) razones. Por contraste, en el sistema de honor jerárquico todos estamos en competencia: la gloria de uno ha de ser la vergüenza (o al menos la oscuridad) de otro. Nuestra unidad de propósito está quebrantada, y en este contexto, tratar de ganar el favor de otro —quien por hipótesis tiene metas distintas de las mías— tiene que resultar enajenante. Paradójicamente, la mala dependencia de los demás va a la par con la separación y el aislamiento;[25] la buena, a

[24] *Lettre à D'Alembert*, p. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, en Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trad. Allan Bloom (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1968), p. 126.

[25] Poco después en el pasaje que he citado de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau describe las reuniones en nuestra depravada sociedad moderna como "des cohues licencieuses", a las que la gente va "pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus les hommes, et qui relâchent le plus le coeurs". *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, p. 346.

la que Rousseau no llama dependencia de los demás en absoluto, incluye la unidad de un proyecto común y hasta de un "yo común".[26]

De este modo, Rousseau se encuentra en el origen de un nuevo discurso acerca del honor y la dignidad. A los dos modos tradicionales de pensar en el honor y el orgullo añade un tercero, que es totalmente distinto. Había un discurso que denunciaba al orgullo, como he dicho antes, y que nos pedía apartarnos de toda esta dimensión de la vida humana y no preocuparnos para nada de la estimación. Y había una ética del honor, abiertamente no universalista y desigualitaria, que consideraba que la preocupación por el honor constituía la primera característica del hombre honorable: quien no se preocupaba por su reputación ni estaba dispuesto a defenderla tenía que ser un cobarde y, por tanto, un hombre despreciable.

Rousseau adopta el lenguaje de la denuncia del primer discurso, pero no termina pidiéndonos que renunciemos a toda preocupación por la estima. Por lo contrario, en su caracterización del modelo republicano, la preocupación por la estima ocupa un lugar central. Lo malo que hay en el orgullo o el honor es el afán de preferencias y, por tanto, la división, y, en consecuencia, una auténtica dependencia de los demás, y por ello, la reducción al silencio de la voz de la naturaleza con su secuela de corrupción, pérdida de los límites y afeminamiento. El remedio no consiste en rechazar la im-

[26] *Du contrat social*, p. 244. En este terreno me han beneficiado mis discusiones con Natalie Oman. Véase su obra "Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (documento de investigación para la maestría, McGill University, julio de 1991).

portancia de la estima sino entrar en un sistema totalmente distinto que se caracterice por la igualdad, la reciprocidad y la unidad de propósito. Esta última hace posible la igualdad de la estima, pero el hecho de que la estima sea, en principio, igual en este sistema, es lo que resulta esencial a esa misma unidad de propósito. Bajo la égida de la voluntad general, todos los ciudadanos virtuosos serán honrados por igual. Ha nacido la época de la dignidad.

Esta nueva crítica del orgullo, que lejos de conducir a la mortificación solitaria más bien desemboca en la política de la dignidad igualitaria, es la que Hegel adoptó e hizo célebre en su dialéctica del amo y el esclavo. Contra el viejo discurso contra los males del orgullo, Hegel considera fundamental el hecho de que sólo podemos florecer en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. Pero el concepto ordinario del honor jerárquico adolece de una falla decisiva: no puede satisfacer la necesidad que impulsa a las personas a buscar el reconocimiento por encima de todo. Quienes no logran triunfar en la carrera por el honor se quedan sin reconocimiento. Pero aun los que ganan quedan frustrados de modo más sutil, porque obtienen el reconocimiento de los perdedores, y tal reconocimiento, por hipótesis, no es realmente valioso, pues los perdedores no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismos y estén al mismo nivel de los vencedores. La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este

régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que "el 'yo' es 'nosotros' y 'nosotros' el 'yo'".[27]

Pero si consideramos que Rousseau inauguró la nueva política de la dignidad igualitaria, podemos argüir que su solución tiene una falla fatal. De acuerdo con la pregunta planteada al principio de esta sección, la igualdad de la estimación requiere una densa unidad de propósito que parece incompatible con cualquier diferenciación. Según Rousseau, la clave para un Estado libre parece ser la rigurosa exclusión de toda diferenciación de roles. El principio de Rousseau parece ser que para cualquier relación R con dos lugares y que incluya poder, la condición de una sociedad libre es que los dos términos unidos por la relación sean idénticos: $x\mathrm{R}y$ es compatible con una sociedad libre sólo cuando $x = y$. Esto es verdad cuando la relación incluye a las x que se presentan a sí mismas en el espacio público a las y y, desde luego, es verdadero hasta la celebridad cuando la relación "ejerce la soberanía". En el Estado del contrato social el pueblo debe ser, a la vez, soberano y súbdito.

En Rousseau, tres cosas parecen inseparables: libertad (no dominación), ausencia de roles diferenciados, y un propósito común muy compacto. Todos debemos depender de la voluntad general para que no surjan formas bilaterales de dependencia.[28] Ésta ha sido la fórmula para las formas más terribles de tiranía homo-

[27] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.

[28] Al justificar su lema célebre (o tristemente célebre) acerca de la persona obligada a obedecer a la ley "obligada a ser libre", prosigue Rousseau: "car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle...". *Du contrat social*, p. 246.

geneizante, comenzando con los jacobinos para terminar con los regímenes totalitarios de nuestro siglo. Pero aun si hacemos a un lado el tercer elemento de la tríada, alinear la libertad igualitaria con la ausencia de diferenciación no ha dejado de ser un tentador modo de pensar. Y dondequiera que reina, sea en las modalidades del pensamiento feminista o en la política liberal, el margen que deja para reconocer la diferencia resulta sumamente estrecho.

IV

Bien podemos convenir todos con el análisis anterior y desear apartarnos un poco del modelo rousseauniano de la dignidad del ciudadano. Y sin embargo, es posible que aún deseemos saber si la política de la dignidad igualitaria, que se basa en el reconocimiento de las capacidades universales, tiene que ser verdaderamente homogeneizadora. ¿Puede decirse esto de aquellos modelos —que yo he inscrito antes, tal vez arbitrariamente, bajo el rubro de Kant— que separan la libertad igualitaria de los otros dos elementos de la triada rousseauniana? Estos modelos no sólo no tienen nada que ver con la voluntad general, sino que se apartan de toda cuestión relativa a la diferenciación de los roles: simplemente consideran la igualdad de los derechos otorgados a los ciudadanos. Y sin embargo, esta forma de liberalismo ha sido atacada por los partidarios radicales de la política de la diferencia, quienes dicen que en cierto modo es incapaz de reconocer como es debido a la distinción. ¿Tienen razón estos críticos?

El hecho es que hay formas de este liberalismo de los derechos igualitarios que, en la mente de sus propios partidarios, sólo pueden otorgar un reconocimiento muy limitado a las distintas identidades culturales. La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas, se considera totalmente inaceptable. Así, lo que está en juego es saber si esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios es la única interpretación posible. Si es así, entonces diríase que la acusación de homogeneización está bien fundada. Pero tal vez no lo esté. Yo creo que no lo está, y tal vez el mejor modo de dirimir la cuestión sea verla en el contexto del caso canadiense, donde ha desempeñado su papel en el inminente desmembramiento del país. De hecho, son dos concepciones del liberalismo de los derechos las que se han enfrentado, si bien en forma confusa, a través de los largos e inconclusos debates constitucionales de los años recientes.

La cuestión surgió en primer plano por la adopción, en 1982, de la Carta Canadiense de Derechos, que en este respecto alineó nuestro sistema político con el de Estados Unidos al tener una cédula de derechos que ofrece una base para la revisión judicial de la legislación en todos los niveles de gobierno. Hubo que plantear la pregunta sobre cómo relacionar este programa con las exigencias de diferenciación formuladas por los francocanadienses, en particular por los quebequenses, por una parte, y los pueblos aborígenes por la otra. Lo que aquí estaba en juego era el deseo de supervivencia

de estos pueblos y su consiguiente exigencia de ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesario para la supervivencia.

Por ejemplo, en Quebec se aprobó cierto número de leyes en el campo del idioma. Una de ellas regulaba quién puede enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa (no los francófonos ni los inmigrantes); otra exigía que las empresas con más de 50 empleados se administraran en francés; una tercera proscribió la firma en documentos comerciales en cualquier idioma que no fuera el francés. En otras palabras, los quebequenses se encontraron ante restricciones impuestas por su gobierno en nombre de un objetivo colectivo, la supervivencia, que en otras comunidades canadienses fácilmente podían ser desautorizadas por virtud de la Carta.[29] Ésta era la pregunta fundamental: ¿era aceptable esta variación, o no?

Finalmente, la cuestión se planteó a raíz de la proposición de una enmienda constitucional que, por el sitio

[29] El Tribunal Supremo del Canadá sí aceptó una de estas estipulaciones, la que prohibía hacer firmas en documentos en otro idioma que no fuera el francés. Pero, a su juicio, los jueces convinieron en que habría sido perfectamente razonable exigir que todas las firmas fueran en francés, aunque podían acompañarse por otro idioma. En otras palabras, en su opinión, era permisible para Quebec proscribir los letreros ingleses monolingües. La necesidad de proteger y promover la lengua francesa en el contexto de Quebec lo habría justificado. Puede suponerse que esto habría significado que las restricciones legislativas al lenguaje de los signos en otra provincia bien podía quedar prohibido por alguna otra razón.

Incidentalmente, esta provisión sobre las firmas aún está en vigor en Quebec, a causa de una claúsula de la Carta según la cual en ciertos casos se permite que las legislaturas pasen por encima de los fallos de las cortes durante un periodo limitado.

de la conferencia en que se redactó, recibió el nombre de Lago Meech. La enmienda Meech proponía reconocer a Quebec como "sociedad distinta" y deseaba que este reconocimiento fuese una de las bases de la interpretación judicial del resto de la constitución, incluyendo la Carta. Esto parecía abrir una posibilidad de variación en su interpretación en diferentes partes del país. Para muchos, tal variación era fundamentalmente inaceptable. Examinar por qué nos llevará al meollo de la cuestión de cómo el liberalismo de los derechos se relaciona con la diversidad.

La Carta Canadiense sigue la corriente de la segunda mitad del siglo xx, y ofrece una base para la revisión judicial en dos esferas básicas. En primer lugar, define un conjunto de derechos individuales que son muy similares a los que se encuentran protegidos en otras cartas y declaraciones de derechos en las democracias occidentales, por ejemplo en Estados Unidos y en Europa. En segundo lugar, garantiza un trato igualitario a los ciudadanos en varios aspectos, o, dicho de otra manera, brinda protección contra el trato discriminatorio que se apoya en una serie de causas improcedentes, como la raza o el sexo. Hay muchas más cosas en nuestra Carta, incluyendo provisiones para los derechos lingüísticos y los derechos de los aborígenes que podrían interpretarse en el sentido de que ceden facultades a las colectividades, pero los temas que he escogido son los que predominan en la conciencia pública.

No se trata de una casualidad. Estos dos tipos de provisiones son hoy perfectamente comunes en las declaraciones de derechos ya establecidas que constituyen la base de la revisión judicial. En ese sentido, el mundo

occidental (y tal vez todo el mundo) sigue el precedente de Estados Unidos. Los estadunidenses fueron los primeros en escribir y consagrar una declaración de derechos, lo que hicieron durante la ratificación de su constitución y como requisito para su aplicación final. Podríamos argüir que no tenían enteramente claro el expediente de la revisión judicial como un método para asegurar esos derechos, pero esto muy pronto llegó a constituir la práctica. Las primeras enmiendas protegían a los particulares, y a veces a los gobiernos de los estados[30] contra la intromisión del nuevo gobierno federal. Después de la Guerra Civil, durante el periodo de la triunfante reconstrucción y en particular con la XIV Enmienda, que exigía "igual protección" para todos los ciudadanos de acuerdo con las leyes, el tema de la no discriminación pasó a ocupar el lugar central en la revisión judicial. Pero hoy, este tema está a la par con la más antigua norma de la defensa de los derechos individuales, y en la conciencia pública tal vez ocupe el primer lugar.

Para muchas personas del "Canadá inglés", el hecho de que una sociedad política adopte ciertas metas colectivas constituye una amenaza en contra de estas provisiones básicas de nuestra Carta, o en realidad contra cualquier declaración de derechos aceptable. En primer

[30] Por ejemplo la Primera Enmienda, que prohibió al Congreso establecer alguna religión, no pretendió originalmente separar la Iglesia del Estado como tales. Esta Enmienda se aprobó en una época en que muchos estados tenían iglesias establecidas, y claramente pretendió impedir que el nuevo gobierno federal interviniera ó rechazara las disposiciones locales. Sólo después, tras la Cuarta Enmienda, siguiendo a la llamada doctrina de la Incorporación, se sostuvo que estas restricciones al gobierno local se habían extendido a todos los gobiernos, a cualquier nivel.

lugar, las metas colectivas pueden imponer a la conducta de los individuos restricciones que pueden violar sus derechos. Para muchos canadienses no francófonos, dentro y fuera de Quebec, este temido resultado ya se había materializado con la legislación lingüística de Quebec. Por ejemplo, la legislación de Quebec prescribe, como ya se dijo, el tipo de escuela al que los padres pueden enviar a sus hijos. Y, para citar el ejemplo más célebre, prohíbe cierto tipo de firmas en los documentos. Esta última estipulación fue derogada por el Tribunal Supremo, como contraria a la Declaración de Derechos de Quebec así como de la Carta, y sólo volvió a entrar en vigor por la invocación de una cláusula de la Carta que permite que las legislaturas pasen por alto en ciertos casos las decisiones de los tribunales relativas a la Carta durante un periodo limitado (la llamada cláusula de "no obstante").

Pero en segundo lugar, aun si no fuese posible pasar por alto los derechos individuales, la adopción de una meta colectiva en nombre de un grupo nacional es algo que puede considerarse como discriminatorio de suyo. En el mundo moderno siempre ocurrirá que no todos los que viven como ciudadanos bajo cierta jurisdicción pertenezcan al grupo nacional así favorecido. Podría pensarse que esto, en sí mismo, provoca la discriminación. Pero, más allá, la búsqueda del fin colectivo probablemente incluirá tratar de manera distinta a los de "dentro" y a los de "fuera". Así, las estipulaciones escolares de la Ley 101 prohíben (en términos generales) a los francófonos y a los inmigrantes enviar a sus hijos a las escuelas de lengua inglesa, pero se lo permiten a los canadienses anglófonos.

Esta idea de que la Carta choca con la política básica de Quebec fue uno de los motivos de la oposición que surgió en el resto de Canadá al acuerdo del Lago Meech. La causa de esta preocupación fue la cláusula de la "sociedad distinta" y la común demanda de enmienda fue que la Carta recibiese "protección" contra esta cláusula, o tomara precedencia sobre ella. No hay duda que en esta oposición intervino cierta dosis del anticuado prejuicio antiquebequense, pero en ello también estaba en juego una seria cuestión filosófica, que tenemos que explicar aquí.

Quienes adoptan la opinión de que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas, a menudo hablan desde la perspectiva liberal que se ha difundido cada vez más por todo el mundo angloamericano. Su fuente, desde luego, es Estados Unidos, y recientemente fue elaborada y defendida por algunas de las mejores cabezas filosóficas y jurídicas de esa sociedad, incluyendo a John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman y otros.[31] Existen varias formulaciones de la idea principal, pero tal vez la que trata con mayor claridad el punto que aquí nos interesa sea la que Dworkin expone en su breve escrito intitulado "Liberalismo".[32]

[31] Rawls, *A Theory of Justice* y "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-251; Dworkin, *Taking Rights Seriously* y "Liberalism" en *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

[32] Dworkin, "Liberalism".

Dworkin establece una distinción entre dos tipos de compromiso moral. Todos tenemos opiniones acerca de los fines de la vida, acerca de lo que constituye una vida buena, por lo que nosotros y los demás debemos esforzarnos. Pero también reconocemos el compromiso de tratarnos recíprocamente en forma equitativa e igualitaria, cualquiera que sea el modo en que concibamos nuestros fines. A este último tipo de compromiso podemos llamarlo "procesal", mientras el compromiso con los fines de la vida es "sustantivo". Dworkin afirma que una sociedad liberal es aquella que como sociedad no adopta ninguna opinión sustantiva particular acerca de los fines de la vida. Antes bien, la sociedad se une en torno a un poderoso compromiso procesal de tratar a las personas con igual respeto. La razón de que la entidad política como tal no pueda abrazar ninguna opinión sustantiva, por ejemplo, que no pueda reconocer que uno de los objetivos de la legislación deba consistir en hacer virtuoso al pueblo en uno u otro sentido, es que esto implicaría una violación de su norma procesal; pues dada la diversidad de las sociedades modernas, infaliblemente ocurriría que algunas personas se comprometerían con la concepción favorecida de virtud en tanto que otras no lo harían así. Las primeras podrían estar en mayoría; en realidad es muy probable que lo estuvieran, pues de otra manera no sería verosímil que una sociedad democrática adoptara su opinión. No obstante, esta idea no sería la idea de todos, y al adherirse a esta visión sustantiva la sociedad no estaría tratando a la minoría disidente con igual respeto. En realidad, estaría diciéndole: "vuestra opinión no es tan válida, a los ojos de esta entidad, como la de vuestros más numerosos compatriotas".

Algunas suposiciones filosóficas muy profundas subyacen en esta opinión del liberalismo arraigado en el pensamiento de Immanuel Kant. Entre alguno de sus rasgos figura el de que esta opinión considera que la dignidad humana consiste en gran parte en la autonomía, es decir, en la capacidad de cada quien para determinar por sí mismo su idea de la vida buena. La dignidad está menos asociada con cierta concepción particular de la vida buena (como que el que alguien se apartara de ella rebajaría su propia dignidad) que con la capacidad de considerar y de adoptar para uno mismo alguna opinión u otra. Dejamos de respetar esta capacidad por igual en todos los sujetos, se afirma, si elevamos oficialmente el resultado de las deliberaciones de algunos por encima del de otros. Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual.

La gran aceptación de que ha gozado esta idea del agente humano básicamente como sujeto de elección autodeterminante o autoexpresiva ayuda a explicar por qué es tan poderoso este modelo de liberalismo. Pero también debemos considerar que lo han invocado con gran vigor e inteligencia los pensadores liberales de Estados Unidos, y que lo han hecho precisamente en el marco de las doctrinas constitucionales de la revisión judicial.[33] Por ello no es de sorprender que la idea se haya difundido mucho más allá de aquellos que suscribirían la filosofía kantiana específica de que en una sociedad liberal no puede encontrar acomodo un concepto del bien públicamente adoptado. Éste es el concepto, como lo ha observado Michael Sandel, de la "república procesual", que tiene una base muy firme en el programa político de Estados Unidos y que ha ayudado a hacer creciente hincapié en la revisión judicial sobre la base de los textos constitucionales a expensas del proceso político ordinario de formar mayorías con miras a la acción legislativa.[34]

[33] Véanse, por ejemplo, los argumentos planteados por Lawrence Tribe en su obra *Abortion: The Clash of Absolutes* (Nueva York: Norton, 1990).

Pero una sociedad con metas colectivas como la de Quebec viola este modelo. Para el gobierno de Quebec, es axiomático que la supervivencia y el florecimiento de la cultura francesa en Quebec constituye un bien. La sociedad política no es neutral entre quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo. Podría argüirse que después de todo es posible alcanzar una meta como la *supervivencia* para una sociedad liberal procesalista. Podríamos considerar, por ejemplo, la lengua francesa como una riqueza colectiva de la que las personas querrían valerse y actuar para su conservación, tal como lo hacemos por el aire limpio y los espacios verdes. Pero esto no puede agotar todo el impulso de una política destinada a la supervivencia cultural. No sólo se trata de que la lengua francesa esté al alcance de quienes la preferirían. Esto puede verse como el objetivo de algunas de las medidas del bilingüismo federal de los últimos 20 años, pero también implica ase-

[34] Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12 (1984): 81-96.

gurarse de que hay aquí, en el futuro, una comunidad de personas que desearán aprovechar la oportunidad de hablar la lengua francesa. Las medidas políticas tendientes a la supervivencia tratan activamente de *crear* miembros de la comunidad, por ejemplo, al asegurar que las generaciones futuras continúen identificándose como francoparlantes. No podemos considerar que esas políticas simplemente estén dando una facilidad a las personas que ya existen.

Por consiguiente, los quebequenses y quienes atribuyen similar importancia a este tipo de meta colectiva, tienden a optar por un modelo bastante distinto de una sociedad liberal. En su opinión, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición. Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública. Y de acuerdo con esta concepción, una sociedad liberal se distingue como tal por el modo en que trata a las minorías, incluyendo a aquellas que no comparten la definición pública de lo bueno y, ante todo, por los derechos que asigna a todos sus miembros. Pero ahora se conciben los derechos en cuestión como fundamentales y decisivos, dado que fueron reconocidos como tales desde el principio mismo de la tradición liberal: el derecho a la vida, a la libertad, al proceso legal, a la libre expresión, a la libre práctica de la religión, etc. Al seguir este modelo se pasa por alto, peligrosamente, una barrera esencial al hablar de los derechos fundamentales, cuando se trata de cosas como la firma de documentos en el

lenguaje que uno prefiera. Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios y las inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública —aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo—, por la otra.

Según esta opinión, una sociedad con poderosas metas colectivas puede ser liberal siempre que también sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardias adecuadas para los derechos fundamentales. Indudablemente, habrá tensiones y dificultades en la búsqueda simultánea de esos objetivos, pero tal búsqueda no es imposible, y los problemas no son, en principio, mayores que aquellos con los que tropieza cualquier sociedad liberal que tenga que combinar, por ejemplo, libertad e igualdad, o prosperidad y justicia.

He aquí dos perspectivas incompatibles de la sociedad liberal. Una de las grandes causas de nuestra actual discordia es que ambas concepciones se han enfrentado abiertamente en el último decenio. La resistencia a la "sociedad distinta" que exige dar precedencia a la Carta se originó en parte, en una visión cada vez más procesal del Canadá inglés. Desde este punto de vista, atribuir al gobierno la meta de promover la "sociedad distinta" de Quebec equivale a reconocer una meta colectiva, y este paso se tuvo que neutralizar subordinándolo a la Carta existente. Desde la perspectiva de Quebec, este intento por imponer un modelo procesal de

liberalismo no sólo privaría a la cláusula de la "sociedad distinta" de una parte de su fuerza como regla de interpretación, sino que constituiría un rechazo del modelo de liberalismo sobre el cual se fundó esta sociedad. Cada sociedad percibió falsamente a la otra durante todo el debate de Lago Meech. Pero aquí, ambas se percibieron mutuamente con precisión... y no les gustó lo que vieron. El resto de Canadá vio que la cláusula de la "sociedad distinta" legitimaba las metas colectivas. Y Quebec vio que el paso destinado a dar precedencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena, y a la cual Quebec jamás podría acomodarse sin sacrificar su identidad.[35]

He profundizado en este caso porque me parece que ilustra las cuestiones fundamentales. Hay una forma de la política del respeto igualitario, consagrada en el liberalismo de los derechos, que no tolera la diferencia, porque *a)* insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y *b)* desconfía de las metas colectivas. Desde luego, esto no significa que esta modalidad del liberalismo trate de abolir las diferencias culturales. Tal acusación sería absurda. Pero he afirmado que es intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran los miembros de las distintas sociedades, que es la supervivencia. Ésta es *b)* una meta colectiva, que *a)* casi inevitablemente exige que se modifiquen los tipos de leyes que nos parecen permisibles de un contexto cultural a otro, como claramente lo muestra el caso de Quebec.

[35] Véase Guy Laforest, "L'esprit de 1982", en *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, Louis Balthasar, Guy Laforest y Vincent Lemieux, eds. (Quebec: Septentrion, 1991).

Creo que esta forma de liberalismo es culpable de las acusaciones que le dirigen los partidarios de la política de la diferencia. Sin embargo, por fortuna existen otros modelos de sociedad liberal que adoptan una línea diferente ante *a)* y *b)*. Estas formas exigen la defensa invariable de *ciertos* derechos, desde luego. No se trata de que las diferencias culturales determinen la aplicación, por ejemplo, del *habeas corpus*. Pero sí distinguen estos derechos fundamentales de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial. Estas modalidades del liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces en favor de esta última. Así, a la postre, no constituyen modelos procesales de liberalismo, pero se fundamentan en buena medida en los juicios acerca de lo que es una vida buena: juicios en que ocupa un lugar importante la integridad de las culturas.

Aunque no puedo defenderlo aquí, sin duda yo aprobaría este tipo de modelo. Sin embargo, indiscutiblemente, más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana.

V

Vemos así que la política del respeto igualitario, al menos en esta variante más tolerante, puede quedar libre

de la acusación de homogeneizar la diferencia. Pero hay otra manera de formular la acusación, que es más difícil de rechazar, y, sin embargo, en esta forma tal vez no debiera ser rechazada, o al menos eso es lo que deseo argüir.

La acusación a la que me refiero es provocada por la afirmación, que a veces se hace en nombre de un liberalismo "ciego a la diferencia", de que esta política puede ofrecer un terreno neutral en que podrían unirse y coexistir personas de todas las culturas. Según esta idea, es necesario hacer cierto número de distinciones —entre lo que es público y lo que es privado, o entre la política y la religión, por ejemplo—, y sólo entonces podremos relegar las diferencias contenciosas a una esfera que no intervenga en la política.

Sin embargo, una controversia como la que surgió por los *Versos satánicos* de Salman Rushdie muestra cuán errónea es esta opinión. Según la corriente principal del Islam, no puede hablarse siquiera de separar la política y la religión en la forma como hemos llegado a esperar que acontezca en la sociedad liberal de Occidente. El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Además, como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y postreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del Islam. La división de la Iglesia y del Estado se remonta a los primeros días de la civilización cristiana, aun cuando las primeras formas de esta separación fueron muy diferentes de las nuestras, echaron las bases para los avances modernos. El término mismo *secular* fue parte del vocabulario cristiano originalmente.[36]

Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite. Habrá variaciones cuando se trate de aplicar la cédula de derechos, mas no cuando se trate de la incitación al asesinato. Esto, no obstante, no debe parecer una contradicción, dado que las distinciones sustantivas de esta clase son inevitables en política, y al menos el liberalismo no procesal que describí está plenamente dispuesto a aceptarlo.

Sin embargo, la controversia es perturbadora, y lo es por la razón que antes mencioné: que todas las sociedades se tornan cada vez más multiculturales y a la vez se vuelven más porosas. En realidad, estos dos hechos van unidos: su porosidad significa que están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora, cuyo centro está en otra parte. En estas circunstancias, no es fácil responder simplemente: "Así es como hacemos aquí las cosas." Esta respuesta puede darse en casos como el de la controversia de Rushdie, donde "como hacemos las cosas" incluye cuestiones como el derecho a la vida y a la libertad de expresión. La difi-

[36] Este punto está bien planteado en Larry Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection", *Times Literary Supplement*, 24-30, marzo de 1989, p. 308. También yo he analizado estas cuestiones en "The Rushdie Controversy", en *Public Culture* 2, núm. 1 (Otoño de 1989): 118-122.

cultad surge del hecho de que hay una cantidad considerable de personas que son ciudadanos y que también pertenecen a la cultura que pone en entredicho nuestras fronteras filosóficas. El desafío consiste en enfrentarse a su sentido de marginación sin comprometer nuestros principios políticos fundamentales.

Esto nos lleva a la cuestión del multiculturalismo tal como hoy se le debate, que tiene mucho que ver con la imposición de algunas culturas sobre otras, y con la supuesta superioridad que posibilita esta imposición. Se cree que las sociedades liberales de Occidente son sumamente culpables a este respecto, debido en parte a su pasado colonial y en parte a la marginación de los sectores de su población que proceden de otras culturas. Y en este contexto, la respuesta "así es como hacemos aquí las cosas" puede parecer burda y brutal. Aun si, según la naturaleza de las cosas, llegar aquí a un acuerdo es casi imposible —o bien prohibimos el asesinato o bien lo permitimos— la actitud que da a entender la réplica parece de desprecio. A menudo, en realidad, esta suposición es correcta. Y así volvemos a la cuestión del reconocimiento.

El reconocimiento del valor igualitario no era lo que estaba en cuestión —al menos en el sentido fuerte— en la sección anterior. Se trataba de saber si la supervivencia cultural sería reconocida como meta legítima, si los objetivos colectivos se tolerarían como consideraciones legítimas en la revisión judicial o para otros propósitos de la política social. La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor

de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor.*

¿Qué sentido podemos dar a esta exigencia? En cierto modo ha estado en vigor, sin ser plenamente formulada, durante algún tiempo. La política del nacionalismo fue objeto de considerable impulso durante más de un siglo, lo que en parte puede atribuirse al sentido, compartido por muchos, de ser despreciados o respetados por quienes les rodean. Si las sociedades multinacionales pueden descomponerse, ello se debe en buena medida a la falta de reconocimiento (percibida) del valor igual de un grupo por otro. Creo que éste es en la actualidad el caso de Canadá, aunque mi diagnóstico ciertamente será refutado por algunos. En el escenario internacional, la enorme sensibilidad de algunas sociedades supuestamente cerradas a la opinión mundial —como se mostró en la reacción que suscitaron los hallazgos, por ejemplo, de Amnistía Internacional, o en los intentos de la UNESCO por formar un nuevo orden informativo mundial— constituye una prueba de la importancia del reconocimiento interno.

Pero todo esto aún es *an sich* [en sí], y no *für sich* [para sí], según la terminología hegeliana. A menudo los propios protagonistas son los primeros en negar que sean tales consideraciones las que los impelen, y aducen que sus motivos radican en otros factores como la desigualdad, la explotación y la injusticia. Por ejemplo, muy pocos independentistas quebequenses aceptarían que la falta de reconocimiento por parte del Canadá inglés es lo que principalmente les está arrebatando la victoria.

Por consiguiente, lo nuevo es que la demanda de reconocimiento hoy es explícita. Y se ha explicitado, en

la forma que indiqué antes, debido a la difusión de la idea de que somos formados por el reconocimiento. Podemos decir que, gracias a esta idea, el falso reconocimiento ha alcanzado el grado de un daño que se puede enumerar fríamente entre otros que se mencionaron en el párrafo anterior.

Uno de los autores más importantes en esta transición fue sin duda el hoy difunto Frantz Fanon, cuyo influyente libro *Les Damnés de la Terre* [37]* sostiene que la principal arma de los colonizadores es la imposición de su imagen de los colonizados sobre el pueblo subyugado. Este último, para liberarse, ha de purgarse ante todo de esta autoimagen despectiva. Fanon recomendaba la violencia como el camino a seguir hacia esta liberación, violencia paralela a la original de la imposición extranjera. No todos los que se basan en Fanon lo han seguido en esto, pero el concepto de que hay una lucha por modificar la autoimagen que ocurre a la vez dentro del grupo de los subyugados y contra los dominadores, ha encontrado muy vasta aplicación. La idea se ha vuelto crucial para ciertas corrientes del feminismo, y también es un elemento muy importante del actual debate en torno al multiculturalismo.

La principal esfera de este debate es el mundo de la educación en un sentido lato. Un foco importante del mismo son las facultades de humanidades universitarias, donde se formulan demandas de alterar, ampliar o eliminar el "canon" de los autores acreditados, por el motivo de que los que en la actualidad gozan de preferencia son, casi exclusivamente, "varones blancos muertos". Debe darse mayor lugar a las mujeres y a las personas de razas y culturas no europeas. Un segundo foco es el de las escuelas secundarias donde, por ejemplo, se intenta desarrollar un programa afrocéntrico principalmente para los alumnos de las escuelas negras.

[37] (París, Maspero, 1961).
* [Hay traducción al español del FCE: *Los condenados de la Tierra.*]

La razón de estos cambios propuestos no es (o no lo es principalmente) que todos los estudiantes quizá estén perdiendo algo importante con la exclusión de un sexo o de ciertas razas o culturas sino, antes bien, que las mujeres y los estudiantes de los grupos excluidos reciben, sea directamente o por omisión, una visión humillante de sí mismos, como si toda la creatividad y la valía sólo proviniesen de los varones europeos. Por consiguiente, ampliar y modificar el programa resulta esencial no tanto en nombre de una cultura más general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos. La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad, particularmente en su aplicación fanonista: los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados. Por tanto, la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión de estas imágenes. Los programas escolares multiculturales pretenden ayudar en este proceso revisionista.

Aunque no se dice con claridad, muy a menudo la lógica que respalda algunas de estas exigencias parece depender de la premisa de que debemos igual respeto a todas las culturas. Esto se sigue de la naturaleza del reproche que se lanza contra quienes elaboran los programas escolares tradicionales. La idea es que los juicios de valor en que éstos, supuestamente, se basaban, en rea-

lidad estaban corrompidos por la estrechez de criterio o la insensibilidad o, aún peor, por el deseo de humillar a los excluidos. La implicación parece ser que, si omitimos estos factores deformantes, los verdaderos juicios de valor acerca de las diversas obras colocarían a todas las culturas más o menos en pie de igualdad. Desde luego, el ataque podría provenir de un punto de vista más radical, neonietzscheano, que cuestionara la validez misma de los juicios de valor como tales pero, si no se llega a este paso extremo (de cuya coherencia dudo), la presuposición parece ser la igualdad de valor.

Deseo sostener aquí que esta suposición posee cierta validez; no obstante, lejos está de no ser problemática, y además exige algo parecido a un acto de fe. En calidad de hipótesis, la afirmación es que todas las culturas que han animado a sociedades enteras durante algún periodo considerable tienen algo importante qué decir a todos los seres humanos. De propósito me ha expresado así para excluir el medio cultural parcial dentro de una sociedad, así como las fases breves de una cultura importante. Por ejemplo, no hay razón para creer que las diferentes formas de arte de una cultura en particular tengan que ser de igual valor, o siquiera de valor considerable; por lo demás, toda cultura puede conocer fases de decadencia.

Cuando digo que esto es una "suposición" quiero decir que se trata de una hipótesis inicial que nos permitirá aproximarnos al estudio de cualquier otra cultura. La validez de la afirmación se tendrá que demostrar concretamente en el estudio auténtico de una cultura. En realidad, para una cultura que difiere notablemente de la nuestra, sólo podemos tener la idea más nebulosa

ex ante de aquello en lo que quizá radique el valor de su contribución. Porque, para una cultura bastante distinta, el entendimiento mismo de lo que pueda tener valor nos resultará extraño y ajeno. Acercarnos, por ejemplo, a una *raga* armados con la suposición de valor implícita en *El clave bien temperado* sería perder de vista, definitivamente, el punto principal. Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la "fusión de horizontes".[38]

Por medio de ésta aprendemos a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos era extraña. La "fusión de horizontes" actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, por cuyo medio es posible expresar estos contrastes.[39] De modo que en caso de encontrar un apoyo sustantivo a nuestra suposición inicial, será sobre la base del entendimiento de lo que constituye un valor, entendimiento del que carecíamos al principio. Si hemos logrado formular juicio, ello se deberá en parte a la transformación de nuestras normas.

Pretendemos argüir que a todas las culturas les debemos una presuposición de esta índole. Más adelante explicaré aquello en que, creo yo, puede basarse esta afirmación. Desde este punto de vista, escatimar esta su-

[38] *Wahrheit und Methode* (Tubinga: Mohr, 1975), pp. 289-290.

[39] He analizado más extensamente lo que aquí se discute en "Comparison, History, Truth", en *Myth and Philosophy*, Frank Reynolds y David Tracy, eds. (Albany: State University of New York Press, 1990); y en "Understanding and Ethnocentricity" en *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

posición puede parecer el fruto corriente del prejuicio o la mala voluntad, e incluso una negativa de igualdad de *status*. Es posible encontrar algo similar tras las acusaciones que lanzan los partidarios del multiculturalismo contra los defensores del canon tradicional. Si suponemos que la renuencia de estos últimos a ampliar el canon se debe a una mezcla de prejuicios y de mala voluntad, los multiculturalistas los acusan de la arrogancia de suponer su propia superioridad sobre los pueblos antes sometidos.

Esta presunción ayudaría a explicar por qué las exigencias que formula el multiculturalismo aprovechan los principios, ya establecidos, de la política del respeto igualitario. Si sostener esta presunción equivale a negar la igualdad, y si de la ausencia de reconocimiento se derivan consecuencias importantes para la identidad de un pueblo, entonces es posible establecer todo un argumento para insistir en que se universalice esa presunción como una extensión lógica de la política de la dignidad. Y así como todos deben tener derechos civiles iguales e igual derecho al voto, cualesquiera que sean su raza y su cultura, así también todos deben disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor. Y esta extensión, por más que parezca fluir lógicamente de las normas aceptadas de la dignidad igualitaria, en realidad no embona fácilmente en ellas, como lo hemos descrito en la Sección II, porque desafía la "ceguera a la diferencia" que ocupaba en ellas un lugar central. Y sin embargo parece que sí fluye de ellas, aunque con dificultad.

No estoy seguro de que sea lícito exigir esta presunción como un derecho. Pero podemos dejar esto de lado, porque la demanda que se formula parece ser mucho más fuerte. Esta demanda establece, al parecer, que el respeto debido a la igualdad exige más que la mera presuposición de que mayor estudio nos hará ver las cosas de este modo; lo que se requiere son auténticos juicios de valor igualitario que se apliquen a las costumbres y las creaciones de estas culturas diferentes. Según parece, estos juicios se encuentran implícitos en la exigencia de incluir ciertas obras en el canon, así como en la suposición de que estas obras no se incluyeron antes debido solamente al prejuicio o mala voluntad o al deseo de dominio. (Desde luego, la exigencia de inclusión de ciertas obras es *lógicamente* separable de la pretensión de que posean igual valor. En este caso la exigencia podría formularse así: deseamos incluir éstos porque son nuestros, aunque bien pueden ser inferiores. Sin embargo, no es así como razona la gente que hace la demanda.)

Hay, empero, algo muy equivocado en la exigencia que así se formula. Tiene sentido exigir, como cuestión de derecho, que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, como ya se describió. Pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual al de las demás. Es decir, si el juicio de valor ha de registrar algo independiente de nuestra propia voluntad y deseo, no podrá dictarlo un principio de ética. Una vez examinada, encontraremos algo de gran valor en la cultura C, o no lo encontraremos; pero exigir que lo hagamos no tiene más sentido que exigir que declaremos que la Tierra es redonda o plana, o que la temperatura del aire es caliente o fría.

He declarado esto en forma bastante clara, cuando como todo el mundo lo sabe hay una vigorosa controversia por la "objetividad" de los juicios en este campo y sobre la posibilidad de una "verdad de la cuestión", tal como parece haberla en el área de las ciencias naturales y, en realidad, sobre si aun en este campo la "objetividad" es un espejismo. No tengo espacio aquí que pueda dedicar a este asunto, pero, lo he analizado en otra parte.[40] No me simpatizan mucho estas formas de subjetivismo, que me parecen preñadas de confusión, en especial cuando se invocan en este contexto. El impulso moral y político que alienta en la queja se refiere a los juicios injustificados de una condición inferior, y que se han hecho supuestamente sobre las culturas no hegemónicas. Si estos juicios son a la postre cuestión de la voluntad humana, entonces desaparece la cuestión de la justificación. Para hablar con propiedad, no se hacen juicios que pueden ser erróneos o acertados: expresamos nuestro gusto o nuestro disgusto, apoyamos o rechazamos una cultura. Pero entonces la queja se deberá dirigir contra la negativa al apoyo, y la validez o invalidez de los juicios no tiene nada que ver con ello.

Sin embargo, entonces, el acto de declarar que las creaciones de otra cultura tienen valor y el acto de ponerse de su lado, aun si sus creaciones no son impresionantes, se vuelven indistinguibles. La diferencia sólo está en la envoltura. Sin embargo, el primer acto se interpreta normalmente como expresión auténtica de respeto, mientras que el segundo, a menudo, se interpreta como insufrible condescendencia. Los supuestos beneficiarios de la política del reconocimiento, es decir, los pueblos que en realidad pueden beneficiarse de este reconocimiento, establecen una distinción crucial entre ambos actos. Ellos saben que desean respeto, no condescendencia. Y toda teoría que omita esta distinción parecerá, al menos *prima facie*, que distorsiona las facetas cruciales de la realidad con la que supuestamente trata.

De hecho, las teorías neonietzscheanas subjetivistas y trasnochadas se invocan a menudo en este debate. Derivan con frecuencia de Foucault o de Derrida, y afirman que todos los juicios de valor se basan en normas que en última instancia fueron impuestas por las estructuras de poder que, además, las confirmaron. Debe quedar en claro por qué proliferan aquí estas teorías. La exigencia de un juicio favorable no tiene sentido, a menos que alguna de tales teorías sea válida. Además, hacer semejante juicio en respuesta a una exigencia es un acto de pasmosa condescendencia. Nadie puede considerarlo realmente como una auténtica respuesta. Antes bien, participa de la naturaleza de un acto de respeto simulado que se hace a petición del supuesto beneficiario. Objetivamente, tal acto contiene un gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe; ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante. Los partidarios de las teorías neonietzscheanas abrigan la esperanza de escapar de toda esta maraña de hipocresía reduciendo todo el asunto a una cuestión de poder y contrapoder. Entonces, de lo que se trata ya no es de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad. Pero esto no resulta una solución muy satisfactoria, porque al tomar partido pierden la fuerza impulsora de este tipo de po-

[40] Véase la primera parte de *Sources of the Self.*

lítica, que es precisamente la búsqueda del reconocimiento y del respeto.

Más aún —si pudiéramos exigírselos—, lo último que en esta etapa desearíamos de los intelectuales eurocentrados son juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos, como hemos visto; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del "otro", de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales. Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al "otro"... por ser como nosotros.

Éste es otro grave problema de gran parte de la política del multiculturalismo. La perentoria demanda de juicios de valor favorables resulta, paradójicamente (tal vez sería mejor decir trágicamente), homogeneizante, pues implica que ya contamos con las normas para hacer tales juicios. Sin embargo, las normas que tenemos pertenecen a la civilización del Atlántico norte, de modo que esos juicios, implícita e inconscientemente, introducirán a los otros en nuestras categorías. Por ejemplo, pensaremos en sus "artistas" que crean "obras", las cuales entonces podremos incluir en nuestro canon. Pero al invocar implícitamente nuestras normas para juzgar todas las civilizaciones y culturas, la política de la diferencia puede terminar haciendo que todo sea lo mismo.[41]

[41] Las mismas suposiciones homogeneizantes subyacen en la reacción negativa de que muchas personas tienen pretensiones a la superioridad en algún aspecto definido en nombre de la civilización occidental, por ejemplo, con respecto a las ciencias naturales. Pero es absurdo cavilar, en principio, sobre tales afirmaciones. Si todas las

De esta manera, resulta inaceptable la exigencia del reconocimiento igualitario. Pero la historia no termina simplemente aquí. Los enemigos del multiculturalismo en la academia estadunidense se percataron de esta flaqueza, y la emplearon como excusa para dar la espalda al problema. Sin embargo, esto no funcionará. Una respuesta como la de Bellow, ya citada, en el sentido de que leeremos con mucho gusto a un Tolstoi zulú cuando éste aparezca, muestra cuán profundamente está arraigado el etnocentrismo. Primero, ahí yace la suposición implícita de que la excelencia tiene que adoptar formas familiares a las nuestras: los zulúes deben producir un *Tolstoi*. Segundo, suponemos que su contribución cultural aún está por hacerse (*cuando* los zulúes produzcan un Tolstoi...). Es obvio que estas dos suposiciones van de la mano. Si los zulúes tienen que producir nuestro tipo de excelencia, entonces, como resulta evidente, su única esperanza está en el futuro. Roger Kimball lo dice más crudamente: "A pesar de los multiculturalistas, la opción a la que hoy nos enfrentamos no es entre una cultura occidental 'represiva' y un paraíso multicultural, sino entre cultura y barbarie. La civilización no es un don, es un logro: un logro frágil que necesita ser constantemente expurgado y defendido de sus atacantes de dentro y de fuera."[42]

culturas han hecho una aportación valiosa, no puede ser que éstas sean idénticas o que siquiera encarnen el mismo tipo de valor. Esperar esto sería subestimar en gran medida las diferencias. A la postre, la presuposición de valor imagina un universo en que diferentes culturas se complementan unas a otras con tipos totalmente distintos de contribución. Este cuadro no sólo es compatible con la superioridad en cierto respecto, sino que también exige juicios de ella.

[42] "Tenured Radicals", *New Criterion*, enero de 1991, p. 13.

Debe haber algo a medio camino entre la exigencia, inauténtica y homogeneizadora, de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra. Existen otras culturas, y tenemos que convivir, cada vez más tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual. Lo que ya está aquí es la presuposición de igual valor antes descrita, y que consiste en la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros. Tal vez no es necesario preguntarnos si hay algo que los otros puedan exigirnos como un derecho propio. Simplemente bastaría con preguntar si ésta es la manera como debemos enfocar a los otros.

Bueno, ¿lo es? ¿Cómo se puede fundamentar esta suposición? Un fundamento que se ha aducido es de carácter religioso. Herder, por ejemplo, tenía una concepción de la providencia divina según la cual esta variedad cultural no es un simple accidente sino que tiene la finalidad de producir una mayor armonía. No puedo descartar esta suposición. Pero, para matenernos en el simple nivel humano, podemos argüir que es razonable suponer que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo periodo —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si éste se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad.

En última instancia, tal vez en todo esto esté involucrada una cuestión moral. Para aceptar esta suposición sólo es necesario que asumamos el sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana. Únicamente la arrogancia, o alguna deficiencia moral análoga, podría impedir que así lo hiciéramos. Pero lo que esa suposición exige de nosotros no son juicios perentorios e inauténticos de valor igualitario, sino la disposición para abrirnos al género de estudio cultural comparativo que desplazará nuestros horizontes hasta la fusión resultante. Ante todo, lo que dicha suposición exige es que admitamos que aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse. Esto significaría romper con una ilusión que aún embarga a muchos "multiculturalistas", así como a sus más enconados adversarios.[43]

[43] Hay una crítica muy interesente de ambos extremos, en la cual me he basado en esta parte, en Benjamin Lee, "Towards a Critical Internationalism".